

От редакции

В последние годы появилось значительное число философских журналов различной ориентации. Почти во всех этих изданиях публикуются статьи историко-философского содержания, переводы работ западных философов. Само собой разумеется, такого рода публикации присутствуют в журнале “Вопросы философии”, в “Историко-философском ежегоднике”. Тем не менее сотрудники Отдела истории философии Института философии РАН пришли к мысли о создании профессионального журнала.

Научное сообщество историков философии, характер их деятельности таковы, что никакая априорно задуманная программа не сможет выразить подходов и идей специалистов, занятых, скажем, поздней схоластикой, атомизмом вайшешики, трансцендентальным идеализмом от Канта до Гуссерля или аналитической философией последних десятилетий. Вряд ли есть смысл объединять под одной обложкой статьи по веданте и Карнапу, стоикам и славянофилам. Поэтому каждый номер предполагается посвящать определенному историческому периоду, а желательно — и конкретной проблеме

Реально это не всегда достижимо, тем более, что в разделе критики и библиографии будут рецензироваться самые разнообразные отечественные и иностранные работы. В предлагаемом читателю номере в центре внимания находятся проблемы понимания и коммуникации. Такое тематическое единство (при всех различиях между экзистенциальной феноменологией и аналитической философией) во многом обусловлено работой ряда авторов статей в рамках одного исследовательского проекта (статьи А.Б.Зыковой, А.М.Руткевича, Г.М.Тавризян, И.С.Вдовиной, М.С.Козловой, Л.Б.Макеевой были написаны при поддержке РГНФ, проект 94-06-19833, статья Н.С.Юлиной — при поддержке РГНФ, проект 97-06-80514).

Редакция благодарит за помощь в работе над номером И.С.Вдовину и Т.П.Лифинцеву.

кова

тем в
обен-
шем-
нача-
орые
йне и
про-
дейс-
Миге-
ый и
пира-
исти-
оски,
ся им
стан-
ание
ь, со-
ся во
пров-
и фи-
муно
зает у
амим
ым с
углу-



довав и превратив в ходе своего анализа в пыль традиционные доказательства существования Бога, аристотелевского ... абстрактного, ... он вновь реконструирует Бога, но ... Бога — автора морального порядка, лютеранского Бога”⁶. Сердцем он реконструирует то, что разрушил умом. Для Унамуну, пожалуй, наиболее значимым и определяющим в учении Канта является то, что, по свидетельствам знавших Канта и по свидетельствам, хранящимся в собственных письмах и частных документах философа, Кант-человек, “старый холостяк, но отнюдь не эгоист, преподававший философию в Кенигсберге в конце века Энциклопедии и божественного Разума, был человеком, захваченным этой проблемой. Единственной, я хочу сказать, истинной жизненной проблемой, которую он нес нам в глубине своего существования, проблемой нашей индивидуальной и персональной судьбы, проблемой бессмертия души. Кант-человек не мирился с абсолютной смертью. И не мирясь с абсолютной смертью, он сделал этот прыжок, бессмертный прыжок, из одной критики в другую”⁷.

Унамуну определяет жизнь человека как драму, состоящую в том, что будучи устремленным в бессмертие, он тем не менее смертен. Это противоречие приводит к тому, что человек превращается в существо, постоянно ощущающее тесноту своего мира, его конечность, существо, воспринимающее этот мир как клетку, которая ему мала и о прутья которой непрерывно бьется его душа. Такое наталкивание на все то, что противостоит ему в мире, Унамуну называет “болью”. Это слово, взятое из нефилософского языка и заставляющее вновь вспомнить о том, что Унамуну был не только философом, но и писателем, становится в его системе ценностей философским понятием, несущим метафизическое содержание: речь идет о боли, испытываемой человеком, каждым человеком, от осознания конечности его личного бытия во времени и пространстве, от его неспособности “быть всем и обладать всем”. Одновременно это показывает принадлежность Унамуну к европейской философской традиции, стремившейся преодолеть строго рационалистические установки и допускавшей свободную манеру философствования; в частности, это указывает на определенную близость Унамуну к глубоко чтимому им Кьеркегору, позволившему себе ввести в философию чуждые классическому рационализму понятия “страха” и “трепета”.

Проблема соотношения конечности человека и бесконечности мира, смертности и бессмертия встает в работах Унамуну столь остро и драматично, в частности, потому, что он был одним из тех европейских философов, которые в конце XIX начале XX веков стремились отвлечь философскую мысль от размышлений об абстрактном чело-

веке, о человеке как таковом, “не оттуда и не отсюда, не из этой эпохи и не из другой, не имеющим ни пола, ни родины, являющимся, в конце концов, просто идеей. То есть не человеком”. И сделать объектом философии человека конкретного, по словам Унамуно, “человека из плоти и крови, того, кто рождается, страдает и умирает — особенно умирает — того, кто ест и пьет, и играет, и спит, и мыслит и желает, человека, которого мы видим и слышим, брата, настоящего брата”⁸. Вот этот конкретный человек из плоти и крови, этот единичный человек, и является для Унамуно субъектом и одновременно высшим объектом всей философии, “хотя этого или нет так называемые философы”. Исходя из утверждения о том, что “единичное является не частным, а универсальным”, что именно единичный человек несет в себе весь универсум, являясь и сам в то же время универсумом, Унамуно именно с ним связывает возможность обращения к проблемам абсолютного значения. Так Унамуно в другом конце Европы развивает идеи, родственные тезису Керркегора, утверждавшего, что человек “в качестве единичного индивида устанавливает себя в абсолютное отношение к абсолютному”⁹.

Унамуно, для которого граница между жизнью экзистенциального индивида и литературного героя была достаточно прозрачной, раскрывает эти идеи на примере отношения постоянно присутствующих в его размышлениях Дон Кихота и Санчо: сделав Санчо своим оруженосцем, Дон Кихот в нем полюбил все человечество. Ведь сказано “возлюбите ближнего”, а не “любите Человечество”, потому что человечество — это та отвлеченность, которую каждый человек конкретизирует в лице самого себя и ближних. Дон Кихот научился любить своих ближних, любя их в Санчо, “ибо в лице одного ближнего, а не в лице сообщества любят всех остальных; любовь, не сосредоточенная на индивиде, это не настоящая любовь”. Именно этот конкретный, единичный человек испытывает, согласно Унамуно, “жажду бытия”, именно он охвачен “жаждой бессмертия”.

Стремление человека к бессмертию Унамуно определяет как “саму субстанцию его души”, и в этом определении заключена одна из центральных его идей. Она изложена прежде всего в его ранних работах “Полнота полнот и всяческая полнота” и “Тайна жизни”, написанных им в 1904 и 1906 годах. Однако толкование этого понятия у него достаточно нетрадиционно. Это было время, когда от понятия субстанция отказывались многие представители европейской философской мысли. От нее, в частности, отказался Ницше, проложивший дорогу идее денатурализации как бытия, так и сознания человека, идее, получившей в дальнейшем развитие в работах предста-

вителей экзистенциальной философии. Но одновременно и позитивистски ориентированные философские течения также выступили с критикой понятия субстанции, изгоняя его из философии. Для Унамуну понятие субстанции сохраняет свое значение, но получает особое толкование. Он развивает мысль о том, что в каждом человеке заключена особая тайна, тайна его жизни. Прибегая к сравнению человека с растением, у которого видимыми являются ветви, листва и плоды, корни же, из которых оно и вырастает, остаются невидимыми, а вместе с тем именно от этих корней поднимается внутренняя — и также невидимая — субстанция растения, Унамуну тайну души человека относит к корням. Эту тайну человека он и рассматривает как его субстанцию. В каждой душе она принимает особые формы, но существует “корень, общий тайнам всех людей, тайна наших тайных путей, тайна Человечества” — это и есть “конечная и вечная субстанция”¹⁰, и она неизменна.

“Тайну человеческой жизни, некий тайный корень, из которого вырастает все остальное”, Унамуну связывает все с той же идеей жажды человеком бессмертия, он видит ее в “томительном желании большей жизни, в этом неистовом и ненасытном стремлении быть всем остальным, не переставая быть самим собой, стремлении завладеть всем миром, но так, чтобы мир не завладел им и не поглотил его; в этом желании быть другим, не переставая быть я, и оставаться я, будучи одновременно другим; одним словом, в этой жажде божественности, жажде Бога”¹¹. Так в самом центре философии Унамуну возникает представление о “другом”, как разделяющем эту жажду, и многие проблемы, в том числе касающиеся общения этого конкретного единичного индивида с другими людьми, которые часто будут приниматься как “ближние”, будут ставиться с учетом их общего стремления.

Унамуну таким образом сохраняет и защищает понятие субстанции, но наполняет его особым, во многом философско-поэтическим, содержанием. Он сохраняет представление о субстанции как конечном основании человеческого бытия, получающем воплощение прежде всего в бытии индивидуальном, в жизни конкретного человека, определяя построение последним его конкретной жизни. Понятие субстанции в учении Унамуну антинатуралистично и, принимая “тайну” как основу индивидуальной жизни, он утверждает, по существу, незаданность этой жизни извне и одновременно ее целостность.

Унамуну защищает понятие субстанции прежде всего от позитивизма. Он безусловный противник позитивизма, причем не какого-то определенного, конкретного течения, а его общих тенденций, нашедших отражение, в частности, в распространении в европейс-

кой жизни позитивистских умонастроений, то есть ориентации человека в его каждодневной жизни на предметную сторону окружающего мира, в том числе в преувеличении роли технических достижений, проникших в современный быт. Позже, в работе “О трагическом чувстве жизни”, отметив, что позитивизм принес много как добра, так и зла, Унамуну к принесенному злу отнесет тот вид анализа, при котором живые факты превращаются в сумму их фрагментов, а от самого подвергающегося исследованию “живого тела” какого-либо явления остаются лишь “составляющие его продукты”. Он стал одним из первых представителей европейской мысли, кто забил тревогу по поводу последствий таких установок: формирования нового типа человека. Этого человека он характеризует как существо, остающееся в поверхностных слоях жизни, не проникающее в ее “тайные” субстанциальные глубины, в результате чего он легко становится носителем мыслительных стандартов. Основной порок этих людей Унамуну видит в отсутствии у них ощущения собственной целостности, они не чувствуют самих себя, не ощущают внутреннего соприкосновения своей субстанции с субстанцией окружающего мира. Именно в распространении в европейской культуре позитивистских идей Унамуну усматривает источник появления “среди наших ближних” людей, похожих на автоматы, не ощущающих значимости собственного духа, не чувствующих собственной духовности, которых он характеризует как утративших “интуицию собственной субстанциальности”. Для него это “люди, лишенные духовного чувства, не ощущающие субстанции собственного сознания,.. не понимающие, что самым полным духовным чувством является потребность продолжать в той или иной форме свое существование, стремление распространиться во времени и пространстве”¹².

Унамуну не сформулировал проблемы существования человека в мире культуры, наполненной мыслительными стандартами, так, как это сделал в испанской философии в дальнейшем Хосе Ортега-и-Гассет, тем не менее он одним из первых выступил в защиту целостного человека, которому предстоит ощутить как разрыв своей казавшейся неразрывной связи с универсумом, так и потерю своих метафизических корней.

Вменяя в вину людям нового типа то, что они понимают мир как нечто внешнее, воспринимают лишь его поверхностные слои, Унамуну, обращаясь к терминологии Канта, утверждает, что для них существует лишь мир феноменальный. Сам же Унамуну настаивает на существовании наряду с внешним феноменальным миром и иного, глубинного: но это не мир кантовской “вещи в себе”, а мир таинствен-

ный и загадочный, тот “истинно субстанциальный мир”¹³, который возникает в результате проникновения феноменального мира в духовные глубины человека; именно там создается другой, субстанциальный, мир, который в конечном итоге оказывается для Унамуну миром человеческого духа.

Миру человеческого духа в философских рассуждениях Унамуну придается огромное значение, поскольку в его понимании именно здесь происходит действительно свободное проявление человеком себя. Духовная жизнь человека для Унамуну, философа и писателя, представляется наиболее реальной стороной человеческой жизни. “То, что мы называем духом, кажется мне гораздо более материальным, — пишет он, — чем то, что мы называем материей; свою душу я чувствую более явно и более очевидно, чем свое тело”. Более того, в некоторых случаях тело человека вполне может восприниматься им как функция его души, писал он в работе “Полнота полнот и всяческая полнота”¹⁴.

Появление нового типа людей, “похожих на автоматы”, вызывает тревогу Унамуну в том числе и потому, что оно свидетельствует о неблагополучии самих исходных принципов, определяющих процесс общения людей. Дело в том, что эти люди, не способные проникнуть в глубинные, субстанциальные, слои жизни, не приобщенные к ее “тайне”, оказываются не способными почувствовать, ощутить ту самую боль, которая, как утверждает Унамуну, возникает при осознании человеком своей смертности и стремления к бессмертию. А именно способность человека, каждого единичного человека, нести в себе эту боль и будет определять его отношение к другим людям, его общение с ними. Эта боль, — которую уже в 60-е годы другой испанский философ П.Лаин Энтральго назовет “безнадежной надеждой или обнадёживающей безнадежностью”, — в том случае, когда человек осознает, что и другой, его “ближний”, также охвачен этой болью, влияет в любовь к нему, в основе которой лежит сострадание. Именно сострадание и должно, согласно логике Унамуну, определять наше отношение с “другим”; этот “другой” для него, философа религиозного, является, как уже было сказано, еще и “ближним”.

Но сострадание может возникнуть лишь в том случае, если человек, осознавая и одновременно ощущая “субстанциальное существование” самого себя, признает и принимает “субстанциальное существование” другого человека, то есть оказывается способным понять его истинную реальность. Обнаружив субстанциальность другого человека, мы понимаем, что ему, как и нам, должно быть присуще стремление распространить существование своей субстанции в пространстве и бесконечно продлить ее во времени. Понять, почувствовать

настоящую, не внешнюю, а глубинную — субстанциональную и персональную — реальность другого человека значит для Унамуну ощутить любовь и сострадание к нему, разделяя с ним общую, скрытую, тайную потребность в бессмертии. Унамуну считает, что человек начинает свое общение с “другим”, а тем более с “ближним”, с того, что открывает в своей собственной реальности бесконечное томление по бытию перед лицом смерти и, движимый пробудившимся в нем состраданием к самому себе, он в другом человеке предполагает существование такого же томления и преисполняется сочувствием и состраданием к нему. “Мы сочувствуем себе подобным и сочувствуем тем больше, чем больше и лучше чувствуем их подобие нам... За действиями самых близких, мне подобных, других людей я чувствую, или, скорее, со-чувствую такое состояние сознания, какое скрывается за моими собственными действиями. Когда я слышу крик моего брата, в глубине моего собственного сознания просыпается и кричит моя собственная боль”¹⁵. Люди, милосердные к своим ближним, являются такими потому, что они осознали глубину собственной ничтожности, собственной уязвимости и, взглянув после этого уже открытыми глазами на своих ближних и видя их такими же уязвимыми, “понимают, что эти ближние могут быть уничтоженными и сострадают им и их любят”¹⁶.

Унамуну, наблюдавший много зла в социальных процессах, происходивших в испанском обществе, считал, что драматизм жизни современного человека вытекает как раз из того, что он потерял ощущение “субстанциального существования” как самого себя, так и ближнего, а в итоге потерял также способность ощущать любовь и к себе самому, и к ближнему. Он многократно в разных формулировках повторяет это: “Мы больше не любим наших ближних, поскольку больше не верим в их субстанциальное существование. Если бы мы могли погрузиться в наши собственные духовные глубины, мы смогли бы понять, что едва верим в истинное существование наших ближних, в то, что они обладают внутренним духовным миром”¹⁷. Или: “Мы не верим в существование наших ближних потому, что не верим в наше собственное существование, я хочу сказать, в субстанциальное существование”¹⁸. В итоге Унамуну отмечает почти полное отсутствие в окружающей его жизни сострадания, без которого невозможно настоящее общение с другим человеком.

Для Унамуну такая ситуация свидетельствует среди прочего также и о том, что современный человек очевидно страдает недостатком воображения. Понятие “воображение” займет большое место в трактовке испанским философом проблемы общения людей, поскольку

именно оно позволяет вообразить, представить себе духовную драму “другого”. “И это отсутствие воображения, — пишет он, — являющегося наиболее существенной способностью человека, той, которая вводит субстанцию нашего духа в субстанцию вещей и наших ближних, это отсутствие воображения и есть источник отсутствия милосердия и любви”¹⁹. Воображение становится, таким образом, одним из средств духовного общения с другими людьми.

Деятельность воображения получает в системе идей Унамуно особое значение также в связи с тем, что он принимает получившую распространение в испанской, в том числе художественной, культуре формулу католического христианского мировоззрения “жизнь есть сон”, от которого человеку предстоит проснуться. Пока же этот “сон” длится, человек, опираясь на воображение, пытается наполнить его, оттягивая таким образом возможность “пробуждения”. Унамуно принимает тем самым идею экзистенциальной философии о потребности и необходимости для человека непрерывно творить, создавать себя, но придает ей религиозное содержание, утверждая, что человек при этом постоянно решает проблему собственной смертности и бессмертия, в чем и состоит драма человека-христианина.

Роль творческого воображения в самосоздании человека особенно велика в мировоззрении Унамуно, несомненно, еще и в силу олицетворения в нем единства философа и писателя. Он настойчиво отстаивает идею о том, что “человек должен сочинять свою жизнь, которая есть сон”²⁰. И с этой точки зрения самым интимным и истинным в реальности каждого человека он считает не то, каков он есть, а то, каким он себя воображает, “каким он хочет быть”²¹. И это также должно учитываться при общении.

Эти идеи Унамуно, естественно, определяют и восприятие им другого человека. Встретившись с этим “другим”, движимое “любовным сочувствием” воображение человека творит, создает то, что определяет другого человека как личность, но в процессе этого творчества оно невольно открывает в нем его свойство быть другим “я”, то есть мучиться теми же проблемами, которые мучают меня. В то время, как я открываю в “другом” его реальное свойство быть личностью, мое творческое воображение изобретает, сочиняет то, что является определяющим для него как личности, превращает его в “кого-то”, то есть в конкретного, единственного и незаменимого, делает из другого человека такое конкретное “я”, такую конкретную личность, которая для меня и для всех остальных становится тем действительным человеком, которого мы видим и слышим; то есть речь идет о том, что мы воспринимаем человека сначала внешне и, исходя из этого внешнего восприятия, пытаемся вообра-